

## II. ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

---

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-2-749-759>

### МИР ЗА ОКНОМ: ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ СТАТЬИ МАРКА РИШИРА «ДЕФЕНЕСТРАЦИЯ»

*ДЕНИС МИХАЙЛОВ*

Магистрант.

Национальный исследовательский университет «Высшая Школа Экономики».

105066 Москва, Россия.

E-mail: denidena@mail.ru

Цель данной статьи заключается не только в том, чтобы представить русскоязычному читателю перевод ранней статьи одного из крупнейших феноменологов третьего поколения Марка Ришира, поместив ее в философский контекст и определив ее место в корпусе работ философа, но и в том, чтобы помочь читателю разобраться в особенностях сложной мысли, скрытой за нестандартной образностью. С этой целью предлагается выделить в дефенестрации, понятой как философский концепт поступательного переосмысления фундаментальных предпосылок феноменологии, три этапа: первый этап — упразднение трансцендентального эго как внешней «миру» структуры; второй этап — отказ от универсума сущего как однородного пространства репрезентации, исключительно в котором обитает человек; третий этап — мышление феноменализации на основании универсума «ничего» и, как следствие, преодоление классического дуализма умопостигаемого и чувственно воспринимаемого. Так представив дефенестрацию, опираясь на анализ Риширом философских систем Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти, автор заключает, что Ришир посредством этой статьи в первую очередь очерчивает плоскость, в которой будет разворачиваться его собственная философия и предвосхищает концепт «само-становящегося смысла».

*Ключевые слова:* Марк Ришир, новая французская феноменология, субъективность, истина, кажимость, структура репрезентации, смысл, искаженность, ничего.

# THE WORLD OUTSIDE THE WINDOW: THE PREFACE TO THE TRANSLATION OF THE ARTICLE “DEFENESTRATION” BY MARC RICHIR

DENIS MIKHAYLOV

MA Student.

National Research University «Higher School of Economics».

105066 Moscow, Russia.

E-mail: denidena@mail.ru

This paper is a presentation of Russian translation of the article « La Défenestration » (1971) by Marc Richir. In this paper we depict the philosophical context in which the article was written and define its place in the totality of Richir's works. Our main goal is to help the reader to understand the features of Richir's complex thought and to give explicit definition to the term “defenestration.” The defenestration, understood as a philosophical concept, is a process of reconsideration of major phenomenological presuppositions. Thus, we distinguish three main steps of defenestration basing on Richir's critique of previous phenomenologists: 1) the abolition of the transcendental ego as a structure external to “the world”; 2) the rejection of the universe of beings as the one and only universe people inhabit (moreover, such a universe of beings should not be anymore considered as homogenous space of representation); 3) rethinking the phenomenalisation on the basis of “nothing” (rien) as a primary universe and, therefore, overcoming the classical dualism of the sensible and the intelligible. We conclude that by analyzing systems of previous philosophers through the concept of defenestration Richir in this early work determines the direction of his future philosophical research.

*Key words:* Marc Richir, New French Phenomenology, subjectivity, truth, phenomenon, the structure of representation, sense, distortion, nothing.

Бельгийский философ Марк Ришир (1943–2015 гг.) по праву считается одним из крупнейших представителей третьего поколения феноменологов, во многом определившим путь развития феноменологической философии с конца XX века. Само пространство, в котором развивалась мысль третьего поколения, очерчивается противопоставлением его философского проекта и проекта Жан-Люка Мариона, на фоне общего возрождения интереса к феноменологии в постструктуралистской Франции 80-х годов<sup>1</sup>. Особенностью новых феноменологических программ является их фундаментальная направленность: основным объектом исследования теперь служит феноменальность как таковая в контексте пересмотра и радикализации изначальных интуиций феноменологии — так, например, Ришир гиперболизирует гуссерлевскую редукцию, предлагая не ограничиваться «выключением тезиса мира» и вынести за скобки всю

---

<sup>1</sup> См. (Chernavin, 2013).

структуру интенциональных отношений<sup>2</sup> — что приводит к переосмыслению роли субъективности с ее последующим смещением из центра онтологической системы на периферию. Именно этой тенденции к преодолению примата субъективности, или, вернее, внутренней ритмике становления феноменологической мысли, — от зачатка трансцендентализма в философии Декарта и через проекты Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и М. Мерло-Понти — ритмике, которая подвела к этому преодолению, и посвящена ранняя статья Ришира «Дефенестрация», предлагаемая к рассмотрению.

Работа была опубликована в 1971 году, и из статей по онтологической проблематике ей предшествовала только написанная Риширом на основе его диссертации статья «Свернутое ничего». Однако если последняя уже началась со слов «здесь мы представляем теорию» (Richir, 1970, перевод мой. — Д. М.), то «Дефенестрация», на первый взгляд, представляет собой краткий историко-философский экскурс в проблематику субъективности у крупнейших представителей предшествующих поколений феноменологов. Тем не менее, роль этой статьи в построении Риширом своего проекта не стоит недооценивать: посредством этой работы очерчивается та плоскость, в которой далее будет разворачиваться его философия. И неверно было бы считать, что Ришир, подытоживая — а тем самым и ограничивая — предшествующие системы, таким образом «расчищает место» для собственного проекта. Это означало бы противопоставление, нацеленное на низвержение и забвение, выключение себя из поступательного становления традиции, что противоречит ходу развития философской мысли Ришира в целом. Дело в том, что в контексте смещения субъективности, ее оттеснения на второй план, асубъективные и структуралистские<sup>3</sup> мотивы, которыми отмечена философия Ришира, не позволяют говорить об исключительности как об исключенности. Иными словами, в этой статье Ришир описывает то положение феноменологии, в котором он, как ее представитель, находит себя, и которое он, как ее часть, должен преодолеть, вместе с тем продолжив.

Эксплицитного определения термина «дефенестрация» на страницах одноименной работы Ришир не предлагает. Само слово, образованное от латинского «fenestra» (окно), приходит в его философию из истории: дефенестрацией

<sup>2</sup> См. (Chernavin, 2014, 208).

<sup>3</sup> Как пишет А. В. Ямпольская: «Интерес Ришира к анонимным, безличным формам существования и становления смысла, и, в первую очередь, к языковым структурам связывает его со структурализмом» (Jampol'skaja, 2019, 98).

обозначается вид казни, при которой человека выбрасывают из окна<sup>4</sup>. Использование подобной образности Риширом неудивительно — среди множества его работ значительная часть посвящена политической и социально-антропологической проблематике — и для философской концептуализации этого понятия он вводит фигуру мыслителя-затворника, изображенную на картине Рембрандта «Философ в раздумье» (1632). Эта фигура — философ, сидящий за письменным столом в башне; из расположенного напротив него окна льется свет, но он не смотрит на мир снаружи: он отводит взгляд в акте рефлексии, мысля себя мыслящим в уединении, на дистанции от мира. В этой сцене Ришир видит отражение классической модели репрезентации, основу дуализма чувственно воспринимаемого и умопостигаемого, когда для созерцания истины необходимо в медитации отрешиться от всего того, через что мир доносится до познающего.

Такая модель познания представлена в философии Декарта, цитатой из «Метафизических размышлений» которого Ришир начинает свою работу: картезианский познающий смотрит из окна на идущих по улице людей, он видит только силуэты, и судить о том, действительно ли за ними скрываются люди, может только разум, гарантом суверенности которого выступает божественное могущество. Такой познающий заперт в башне собственной субъективности, где окном в мир выступает поток чувственно воспринимаемых образов, истинность которых только предстоит установить посредством способности суждения. Отрешенный таким образом от мира, познающий занимает по отношению к нему привилегированную позицию: он удостоверяет мир, одновременно утверждаясь в собственном затворничестве. По этому пути, согласно Риширу, следуют все философы сознания Нового времени; в такой же исключенности из мира находится познающий и в феноменологическом проекте Эдмунда Гуссерля.

Согласно гуссерлевой теории интенциональности, человек также полагается воспринимающим от вещи исключительно силуэты. Эти сменяющие друг друга «оттенения» (*Abschattungen*) формируют поток актуально переживаемого, они никогда не равны исходной вещи, но, тем не менее, всегда воспринимаются как оттенки одного и того же предмета. Однако, несмотря на то, что истинное схватывание (*Wahrnehmung*) объектов мира невозможно, — поскольку

---

<sup>4</sup> Обычно говорят о двух Пражских дефенестрациях: первая произошла в 1419 году во время Гуситских войн, вторая — в 1618 году и предшествовала Тридцатилетней войне. Тем не менее, эти дефенестрации не были единственными ни в истории Чехии, ни и в истории всей Европы, где подобные публичные казни с периодичностью проходили на протяжении Средних веков и Нового времени.

человеку всегда дан только набор силуэтов — само по себе восприятие есть предвосхищение этого истинного схватывания. *Wahrnehmung*, таким образом, как «идея в кантовском смысле», как формальная возможность есть то, что предписывает воспринимаемой вещи ее тождество, оно есть та точка, вокруг которой собираются различные оттенки объекта. Такая регулятивная идея является «чистой формой без содержания», бесконечным, и именно в рывке (*bond*) из актуальной конечности в формальную бесконечность заключается, для Ришира, сущность гуссерлевой интенциональности. Иными словами, именно познающий в интенциональном акте предписывает вещам идею тождественности, которая открывает горизонт, в котором (этим же познающим) вещам впоследствии придается смысл.

Далее, наряду с апперцепцией отдельных объектов познающий апперцепирует и тот фон, на котором эти объекты расположены, то есть и сам мир. Последний предстает как внешний горизонт воспринимаемой вещи, в то время как внутренний горизонт состоит из ее потенциальных и прошлых впечатлений, которые предполагаются во впечатлении действительном. Поскольку вещь никогда не дается одна, но в окружении других объектов, с которыми она находится в одном пространстве и времени, она необходимо обладает и внешним горизонтом, открывающим новое поле возможного опыта. Сама вещь всегда воспринимается именно как вещь в мире, а идея такого мира немыслима без объектов в нем, — таким образом, внутренний горизонт имплицитно включает внешний и одновременно имплицитно включает им. Апперцепция же мира (как общей почвы всех апперцепируемых объектов) есть его полагание; она служит основой той исконной веры в существование мира, которую в виде тезиса естественной установки Гуссерль предлагает вынести за скобки в акте редукции, что в итоге приводит к утверждению трансцендентального эго как внешней миру структуры.

Так Ришир излагает систему Гуссерля, которую впоследствии ставит под вопрос. Возвращаясь к метафоре сидящего перед окном философа, Ришир отмечает, что первофеноменолог остается заперт в башне. Заперт фактом, который ему не удастся подвергнуть редукции, фактом «Я есть». Мысля себя мыслящим через призму концепции трансцендентального Я, философ отрывает себя от мира, помещает себя во тьму затворничества, где ему остается только смотреть на жизнь из окна, однако для Ришира такая исключенность познающего из мира — ошибка. Более того, для Ришира «онтологическая симуляция», приписывание трансцендентальному эго подлинного бытия на основе доступности *cogito* для психологической рефлексии оказывается не только интеллектуальной, но и моральной ошибкой» (Jampol'skaja, 2019, 105), поскольку ведет

к «абсолютному нарциссизму» субъекта, полаганию его единственно ответственным за феноменализацию кажимости. Такая схема все так же утверждает классический дуализм умопостигаемого и чувственно воспринимаемого, как это было у Декарта, поскольку вначале отделяет смысл от потока переживаний, обуславливая его когнитивными способностями субъекта, а затем отрывает этого субъекта от мира, — но если у последнего гарантом истины выступал Бог, то для Гуссерля истина — смысловое единство феномена. Для преодоления этой схемы в первую очередь необходимо подорвать позицию трансцендентального субъекта, и с этой целью Ришир обращается к философии Хайдеггера, соглашаясь с которым пишет, что единство субъекта, «мое собственное Я», найденное Декартом *cogito* есть такая же «идея в кантовском смысле», как и истинное схватывание что объектов мира, что самого мира. И эта формальная идея имеет смысл только в горизонте мира: «вне горизонта мира нет никакой истинной жизни трансцендентального субъекта. Как и восприятие объектов мира, *cogito* полагает *факт* апперцепции. Как и сам мир, Я только предполагается, оно находится снаружи, в бесконечности, в горизонте. Я — за окном, Я подверглось *дефенестрации*» (Richir, 2020, 769).

Как мы писали выше, Ришир не дает эксплицитного определения понятию «дефенестрация», однако уже на этом этапе становится понятно, что под дефенестрацией имеется в виду кардинальное изменение парадигмы философского мышления. Согласно новой парадигме, субъект полагается заброшенным в мир, который он познает, а не противопоставляется ему как абсолютный наблюдатель. Однако за дальнейшим ходом мысли Ришира проследить не так просто. И дело не только в неординарной образности, свойственной философии Ришира в целом, но в разнице понятий, сквозь призму которых он рассматривает представленные в статье системы предшествующих философов. Так, например, он пишет об истине в философии Декарта, вскользь упоминает о ее месте в системе Гуссерля, и уделяет относительно много внимания ее положению в онтологии Хайдеггера, однако оставляет это понятие на середине работы (заключая, что теперь его статус «в высшей степени загадочен») и не рассматривает его применительно к феноменологии Мерло-Понти. Стоит ли упоминать, что содержание понятия «истина» у Декарта и Гуссерля, с одной стороны, и у Хайдеггера — с другой, настолько различно, что проводить параллели можно разве что по общности названия, за которым стоят разные референции? Все это не позволяет связать ведущееся Риширом сквозь различные философские проекты повествование общностью одного последовательно разрабатываемого, рассматриваемого с разных сторон понятия. Можно попытаться сказать,

что красной нитью через всю статью проходит проблематика дуализма умопостигаемого и чувственно воспринимаемого, однако она оформляется и эксплицитно выражается только во второй половине работы, и системы Гуссерля и Хайдеггера не исследуются напрямую через эту призму. Ввиду этого, чтобы сделать наглядной смысловую целостность статьи, мы предлагаем выделить в дефенестрации три основных этапа, каждому из которых соответствуют разные плоскости рассмотрения.

Первый этап дефенестрации — отказ от концепции трансцендентального эго, и, согласно Риширу, Хайдеггер был одним из первых, кому удалось его осуществить<sup>5</sup>. Человек для Хайдеггера — вот-бытие, где «вот» отсылает к принципиальной помещенности человека в мир. Человек заброшен в мир, он обитает в ясности «вот» как в открытости бытия, его просвете, истине. Однако Хайдеггер не доводит дефенестрацию до конца, поскольку определяя человеческий универсум в качестве отправной точки своего исследования, он до определенной степени остается заиклен на сущем. Дело в том, что «человек вмещает в себя не только просвет бытия, он также и *варвар* вне “своей” сущности: он также обитает в универсуме грез, мифов и фантазмов, которые не есть нечто сущее, однако и не являются не-сущим» (Richir, 2020, 771). Иными словами, помимо описываемого Хайдеггером бытия среди сущего есть другой способ бытия — среди не-сущего, который не является сугубо формальной возможностью, но всегда в определенной степени уже «реальность», и который Хайдеггер упускает из рассмотрения. Сказать, что человек исконно обитает в истине, принципиальной открытости бытия, значит поместить человека в однородное пространство репрезентации, в котором нет ничего принципиально невидимого, а такое пространство, согласно Риширу, вторично. Обращаясь к философии М. Мерло-Понти, он подчеркивает, что кажимость всегда искажена, никогда не закончена и не замкнута на самой себе, а потому она всегда

---

<sup>5</sup> Рассматривая философские проекты относительно места в них трансцендентального субъекта, Ришир ставит философию Гуссерля на одну сторону с предшествующими философиями сознания. Однако не стоит забывать, что гуссерлева теория интенциональности внесла большой вклад в сближение субъекта с познаваемым им миром, являясь попыткой преодоления классической схемы репрезентации. Так, если у схоластов, выделявших в структуре познания «*species impressa*» (репрезентация вещи в сознании) и «*species expressa*» (накладываемая когнитивными способностями форма), интенциональный объект имманентен сознанию, и Brentano, заимствуя средневековое понятие интенциональности, заимствует и имманентность объекта интенциональной направленности, то Гуссерль, полагая интенциональный объект трансцендентным, делает первый шаг на пути к «вписыванию» субъекта в мир.



ложна. Истина в таком случае является не исконным местом обитания человека, а вторичным эффектом, «выправлением» искаженного, доведением незаконченного до законченных форм, и статус самой истины в этой схеме остается неясен. Таким образом, Хайдеггер, не задаваясь вопросом о ложности явления, упускает из вида целую плоскость исследования, и, как следствие, помещает человека в «выправленный», вторичный мир, продлевая тем самым его затворничество.

Второй этап дефенестрации — отказ от универсума сущего как однородного пространства репрезентации, исключительно в котором обитает человек. Этот этап удалось осуществить Мерло-Понти, и в этой части статьи Ришир опирается на его трактат «Видимое и невидимое» (Merleau-Ponty, 1964; 2006). Если для Гуссерля, напоминает Ришир, кажимость представляла собой пустую форму, которую можно бесконечно наполнять репрезентацией, а единственным принципиально невидимым для познающего в таком случае была субъективность Другого, то Мерло-Понти, отказываясь от идеи бесконечного, вводит принципиально невидимое в самую кажимость. Ришир поясняет: «Невидимое изначально представлено как таковое, — как нечто изначально непредставимое — как недостаток видимого, превращающий последнее в нечто неизгладимо неполное, изъеденное коррозией и эрозией» (Richir, 2020, 774). Кажимость больше не является замкнутой поверхностью, скрывающей от познающего то ядро, вокруг которого она центрирована, то есть саму вещь, которая нам никогда не может быть дана как таковая, но лишь как силуэт. Теперь «кажимость следует понимать не как наружный слой тряпичного мешка, скрывающий то, что находится у него внутри, но и выдающий его содержимое, а как *руины*, у которых то, что находится внутри, и то, что находится снаружи, сообщаются без нарушения единства» (Richir, 2020, 775). Видимое всегда свидетельствует о невидимом, которое присутствует именно как принципиальная сокрытость, выступая ядром отсутствия, вокруг которого центрирована кажимость. Такое ядро — сингулярность, искривляющая пространство репрезентации и разрушающая его однородность, размыкающая универсум сущего и ведущая к «ничему» (*rien*), на основании которого кажимость изначально феноменилизируется.

Третий этап дефенестрации — мышление феноменилизации на основании универсума «ничего» и, как следствие, преодоление классического дуализма умопостигаемого и чувственно воспринимаемого. Открытие в видимом принципиально невидимого открывает новый универсум, объединяющий в себе как саму кажимость, так и то не-сущее, которое в своем становлении



эту кажимость образует. Такое не-сущее Ришир называет «ничем», которое не является ни присутствием (бытием), ни отсутствием (ничто), которое заворачивается и одновременно разворачивается, впадает само в себя и в то же время разрастается. В этом двустороннем движении кажимость образуется не как замкнутый верхний слой, полностью прячущий за собой «ничего», но как одна из граней его становления, как фасад руины, одновременно открывающий то, что у нее внутри. Такая синхронность сворачивания и разворачивания в едином движении как раз и позволяет мыслить «ядро отсутствия» — что в предыдущих традициях воспринималось как вещь-в-себе, — и кажимость, которую полагали репрезентацией последней, в качестве частей одного процесса становления, что помещает их в один универсум, открывает плоть мира. Такой подход упраздняет классическую систему репрезентации: если раньше кажимость в философии выступала силуэтом, за которым скрывается вещь, то теперь кажимость обретает вид гребня волны в бушующем океане «ничего», из которого она про-исходит, и который она, вместе с тем, в определенной степени составляет. Таким образом, происходит отказ и от классического представления о вещи-в-себе, которая находится в линейной взаимосвязи с кажимостью, поскольку теперь кажимость отсылает к «ничего» как к единому универсуму, находящемуся в процессе становления. Кажимость в таком случае выступает в качестве одного из подпроцессов последнего. Поскольку традиционная философия полагала плоскость сущего однородной и придерживалась концепции вещи-в-себе, возник дуализм чувственно воспринимаемого и умопостигаемого, ведь иначе познание было невозможным сквозь замкнутость поверхностей и закрытость «ядра» от смотрящего. Преодоление же традиционной структуры репрезентации позволяет отказаться от дуализма «чувственного зрения» и «духовного ока», заменив его на разницу двух перспектив восприятия — фронтальной и боковой — поскольку теперь кажимость и сущность находятся в одном универсуме «ничего».

Активно ссылаясь в последней части работы на Мерло-Понти, Ришир, тем не менее, использует собственную пространственную образность и вводит собственное понятие «ничего». Насколько точно он при этом трактует «Видимое и невидимое», а не вчитывает в работу Мерло-Понти собственные идеи, требует отдельного исследования, поскольку в результате Ришир приходит к такой картине мира, в которой следующим шагом является введение понятия «самостоящегося смысла» (*le sens se faisant*), которое он и разрабатывает в более поздних работах. Представляя же ранее в статье системы Гуссерля и Хайдеггера (последнему он уделяет меньше внимания) Ришир последователен и точен.

Однако рассматривая необходимость преодоления концепции трансцендентального эго, Ришир, упоминая в сноске Гегеля как первого в своем проекте отказавшегося от системы репрезентации и поместившего «духовное око» в мир, обходит стороной фигуру другого философа, феноменолога, труд которого был построен на основании отказа от трансцендентального Я. Мы имеем в виду Жан-Поля Сартра, параллели с философией которого не могут не возникать, поскольку он тоже осуществил то, что мы выделили как первый этап дефенестрации. Так, Сартр в своей первой крупной работе «Трансценденция Эго» ставит вопрос, является ли Я следствием синтетического единства наших представлений или тем, благодаря чему подобное единство изначально становится возможным. Критикуя феноменологию Гуссерля, он приходит к заключению, что в структуре сознания будет совершенно неверным выделять непрозрачную точку в виде трансцендентального Я вместо того, чтобы подходить к сознанию как к некоторому трансцендентальному полю, которое совершенно прозрачно по своей сути. Сознание, согласно Сартру, является не-субстанциальным абсолютом (абсолютом, поскольку оно является сознанием самого себя), и, если в самой его структуре присутствует Я, тогда именно это Я и будет возведено до абсолюта, что приведет к монадологии Лейбница. «Трансцендентальное Я — это смерть сознания» (Sartre, 2015, 22) — заключает Сартр, утверждая таким образом, что Я должно рассматриваться не как трансцендентальный субъект, а как трансцендентный сознанию объект, обладающий относительным существованием. Таким образом, сходство предпосылок Сартра и Ришира становится очевидным, однако пройдя первый этап дефенестрации, философы идут разными путями (например, Сартр, выносящий в акте редукции за скобки структуру Я, не так радикален как Ришир, редуцирующий всю структуру интенциональных отношений).

Подведем итоги. В корпусе работ Ришира «Дефенестрация» не занимает центральное место, однако именно в этой ранней статье становятся отчетливо видны те философские предпосылки, из которых он исходит в построении своего проекта. Анализ систем предшествующих поколений феноменологов очерчивает тот контекст, в котором Ришир находился в начале творческого пути, показывает отправную точку его философии «от первого лица». Однако эту работу нельзя назвать историко-философской, а сам концепт дефенестрации нельзя приравнивать к выделенной Риширом в акте философской ретроспекции тенденции в развитии феноменологической мысли. Дело в том, что историко-философский подход требует анализа со стороны, взгляда извне. Так, например, Поль Рикёр пишет о «философии подозрения» Ф. Ницше, К. Марк-

са и З. Фрейда в «Конфликте интерпретаций» (Ricoeur, 2008, 222-226), и точно так же Мераб Мамардашвили выделяет «неклассический тип рациональности» в работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» (Mamardashvili, 2010) (обе описываемые философами тенденции характеризуют движение в сторону отказа от примата субъективности в философии; эту же тенденцию представляет и «Дефенестрация»). Однако Ришир не рассматривает становление феноменологической мысли как сторонний наблюдатель: он видит себя частью этой традиции, частью этого становления. В этой статье Ришир не просто перечисляет то, что было (дуализм чувственно воспринимаемого и умопостигаемого, «онтологическая симуляция», ограниченность сущим), но предвосхищает то, что будет (концепция «самостоявшегося смысла», смещение субъективности на периферию онтологической системы). Иными словами, упразднив трансцендентальное эго, вырвавшись за пределы сущего, преодолев классический дуализм, поместив смысл и кажимость в единый универсум «ничего» и поставив вопрос о феноменализации как таковой, Ришир очерчивает то направление, в котором будет развиваться его философский проект в дальнейшем.

## REFERENCES

- Chernavin, G. I. (2013). New Phenomenology in France: The Projects of J.-L. Marion and M. Richir. *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 15, 71–77. (In Russian)
- Chernavin, G. I. (2014). The Preface to the Translation of “Ἐποχή, Flicker and Reduction in Phenomenology” by Marc Richir. In *(Post)phenomenology in France: The New Phenomenology in France and Beyond* (204–208). Moscow: Akademicheskij proekt Publ. (In Russian)
- Jampol'skaja, A. V. (2019). *The Art of Phenomenology*. Moscow: RIPOK Klassik Publ. (In Russian)
- Mamardashvili, M. K. (2010). *Classical and Nonclassical Ideals of Rationality*. Moscow: AZBUKA Publ. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *The Visible and the Invisible*. Rus. Ed. Minsk: Logvinov Publ. (In Russian)
- Richir, M. (1970). Le Rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation. *Textures*, 7 (8), 3–24.
- Richir, M. (2020). Defenestration (D. Mikhaylov, Trans.; D. Chaganova, G. Chernavin, Eds.). Rus. Ed. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 9 (2), 760–781. (In Russian)
- Ricoeur, P. (2008). *The Conflict of Interpretations*. Rus. Ed. Moscow: Akademicheskij proekt Publ. (In Russian)
- Sartre, J.-P. (2015). *The Transcendence of the Ego*. Rus. Ed. Moscow: MODERN Publ. (In Russian)